

初期マルクスにおける労働価値論の拒否について

大 澤 健

1. 本稿の問題意識

筆者は以前の拙稿¹⁾において、マルクスにおける労働価値論の形成過程についての考察を行った。本稿は直接に前稿の続きを成している。

初期マルクスの労働価値論の形成過程を考察する上で最も大きなトピックスは、当初マルクスがこの理論を拒否していた点にある。彼の経済学研究の最初期にあたる1844年に執筆された「一八四四年の経済学・哲学手稿」（以下、『経哲草稿』）と、「ジェームズ・ミルに関するノート」（いわゆる「ミル評注」）を含む『パリ・ノート』の段階で、労働価値論は拒否されている（あるいは受容されていない²⁾）。その後の著作においてもしばらくの間は労働価値論の明確な受容は見られず、それが確認されるのは1847年の著作である『哲学の貧困』段階である。後に自らの経済学体系の根本に労働価値論を厳密に据えるマルクスが、その経済学研究の初期とはいえ、労働価値論を採用しようとしなかったという事実は様々な議論を提起してきた。

労働価値論をめぐる拒否から受容への転回については、古典派経済学への未精通から精通へ、無理解から理解への変化であったと解釈される場合が多い。1840年代にイギリス古典派経済学を学び始めたばかりのマルクスは、その理論的な正当性について正しく評価することができなかったものであり、全面的な拒否から出発した。それが、理解が深まるにつれてその科学的正しさを認識するようになり、それによって古典派の理論的核心である労働価値論を受容し、自らの経済学体系を構築することになった、と。このような解釈には、「疎外」概念を駆使するドイツ哲学の徒から、後の経済学者マルクスへと成長していったというニュアンスが同時に含まれている。³⁾

確かに経済学を学び始めたばかりのマルクスは古典派の理論に習熟しているとはいえず、当

1) 大澤健〔2003〕

2) 1844年段階でのマルクスによる労働価値論の拒否についての直接的な言及は、『パリ・ノート』における「リカードウに関するノート」に多く見られる。「生産費自身はしたがって競争によって規定されるのであって、生産によって規定されるのではない」（『マルクス 経済学ノート』杉原四郎・重田晃一訳 未来社 1962 P.51, MEGA Band IV/2 S.404）といった叙述や、「物はもはや生産費と関連させられず、生産費はもはや人間と関連させられず、生産全体がいがわしい商売と関連させて考察されることになる」（同 P.52, S.406）といった叙述に労働価値論の拒否が認められる。また「ジェームズ・ミルに関するノート」においても、「したがって価値と生産費との間にはなんらの必然的な関係はない」（同 P.86, S.447）といった叙述が見られる。

時の「国民経済学」への批判は、後に彼が至った経済学体系の水準とは比べようもない。また、ドイツ哲学を深く学んできたマルクスが、哲学的用語と、その概念的把握のフレームを使って古典派経済学を批判しようとしていることは明らかであり、その後はこうした哲学色が少なくとも前面には出なくなっていく。その意味で、こうした解釈は一面で正しいと言えるかもしれない。

しかしながら、労働価値論の受容をこうした「未精通→精通」として解釈することにはいくつかの問題点が存在している。それらは以下のようなものである。

(1) 当時のマルクスが、後の水準からすれば古典派経済学に十分に精通していなかったことは事実だとしても、「国民経済学」が、「富の主体的本質」としての労働を発見したことを「開明的」⁴⁾であると高く評価し、『経哲草稿』自体もこうした「国民経済学の諸前提から出発」⁵⁾することで書かれている。私的所有の主体的本質を労働とした古典派の労働価値論をこの段階ですでに高く評価しながら、これを自らの論として採用しなかった理由が「未精通→精通」解釈では明確にはならない。後に述べるように、この段階のマルクスの特徴は、人間の類的本質は「労働」であるという認識を明確化する点にある。それゆえ、労働こそが人間の本質であることを労働価値論の根拠するような素朴な解釈を採るならば、むしろこの段階でも労働価値論は十分に受容可能だった、あるいは積極的に受容すべきだったと考えられる。つまり、未精通ならば受容へと傾いても良かったはずだし、そうなるだけの十分な理由もすでにあった。それにも関わらず、マルクスがこの理論を拒否している。それゆえ、当時のマルクスは単に古典派経済学に未精通だっただけでなく、この理論を拒否するのだけの積極的な理由をもっていたと考えられる。

(2) 当初の労働価値論の拒否から後の受容への転回が生じた時期は、それと並行してマルクス独自の社会認識の方法が大きく発展する時期でもある。まず、『経哲草稿』段階ではフォイエルバッハを熱烈に賞賛していたにもかかわらず、「フォイエルバッハにかんするテーゼ」を経て、その後決定的に批判的な態度へと変わっている。それとともに、『経哲草稿』で重要な概念となっていた「疎外」は、中心的な概念としては使われなくなる。さらに、『ドイツ・イデオロギー』における唯物史観の確立というマルクス思想形成上の大きな出来事がこの間に起こっている。これまでも多くの論が試みてきたとおり、こうした変化は何らかの意味で労働価値論の受容と

✓ 3) こうした解釈の代表例としては、ローゼンベルグ [1971]。または、トゥーフシェラー [1974]。両論者は、当時のマルクスが労働価値論を受け入れていなかった理由として、エンゲルスの影響を強く受けて、競争が持つ意味を過大に評価したという点を指摘している。これは十分にありうる推論であるが、本稿の主張はこうした可能性と対立しない。

4) カール・マルクス「一八四四年の経済学・哲学手稿」(以下、『経哲草稿』と略記)『マルクス・エンゲルス全集』第40巻 大月書店 P.451, MEGA Band I/2 S.383

5) 同上, P.430, S.363

関係していると考えられる。しかし、「未精通→精通」による古典派理論の単なる受容とする解釈では、労働価値論の受容と同時に進行するマルクス思想の複線的な発展との相互関係が必ずしも明確にならない。

(3) 古典派への精通とともに労働価値論が受容されたと考える解釈のもっとも大きな問題点は、このような解釈の場合、マルクスによる古典派理論の批判的摂取の意味、つまりマルクス労働価値論の独自の意義が明確にならない点にある。上で述べたようなフォイエルバッハ哲学の批判的克服や、唯物史観の確立に見られる社会認識の方法の発展過程はマルクスに独自のものであり、これが導きの糸となってマルクスに独自の経済学体系が形成されていく。労働価値論は言うまでもなくマルクス経済学体系の礎石であり、彼の体系に独自の固有の特徴がこの理論に結晶して表されていると考えられる。しかし、古典派理論の単なる摂取とする解釈では、その独自性が明確にはならない。

本稿は上で述べたような問題点を念頭に置きながら、初期マルクスにおける労働価値論の形成過程を、彼独自の問題意識の発展と、それにとまなう社会認識の方法の深化の過程として位置づけようとしている。労働価値論の拒否から受容への転回は、古典派への精通の結果として生じた単純な受容なのではなく、マルクス自身の社会把握の方法の発展によって生じていると考えるのが本稿の基本的な立場である。

『経哲草稿』段階のマルクスは、当時の彼の社会把握の方法に規定されて、明確な理由を持って労働価値論を拒否している。当時のマルクスの論理は、フォイエルバッハを援用して展開される「疎外」論的な社会認識の方法を用いている点に大きな特徴があるのだが、この「疎外」論による社会把握の方法こそが労働価値論を拒否した最大の理由である。⁶⁾

ただし、このような推論を展開する前に、ありうる誤解を避けるために先に述べておかなければならない点がある。周知のとおり、初期マルクスを特徴づける重要な概念であった「疎外」は、その後マルクスが経済学体系を構築していく段階では、前面には出なくなっていく。それだけに、「疎外」という概念の連続性／断絶性が、初期マルクスと後期マルクスは連続しているのか、何らかの断絶があるのかという問題の中心的な争点となってきた。

この点について、『経哲草稿』において展開されるような、資本主義社会における「労働者

6) これまでも『経哲草稿』段階における労働価値論を拒否する理由を「疎外」の使用に求める論は提起されてきた。たとえば、大島清〔1968〕は、「労働の疎外をつうじてつくられる人間と人間の関係は直接的な収奪関係になってしまい、商品生産＝商品交換関係としての社会を形成する人間の社会的関係としては把握され」ないとしている（P.65）。また、ヴォルフガング・ヤーン〔1958〕は、「労働の疎外理論によって、（一中略一）資本と労働の交換の問題に立入ることなしに、人間による人間の搾取を説明しようと試みた」（P.25）としている。これらの論が、「疎外」を使うことによって、直截に資本と労働者の対立（搾取）関係が考察されるので、労働価値論は不要となる、あるいは拒否されたとしている点は重要である。より正確に言えば、疎外を用いると資本と労働者の直接的な対抗関係「しか」描き出すことができないのである。

の疎外された状態」の解明がマルクスの終生の課題であったという点は争論すべき余地はない。初期マルクスの疎外論と後のマルクス経済学体系との連続性を主張する論者の多くがこだわるのはこの点であり、筆者もこうした連続性が見られるという認識を共有している。「疎外」という言葉が多義的であるだけに、その定義の仕方によって何らかの意味での連続性を確認することは可能だろう。

しかし、本稿が問題とするのは社会の構造把握の方法としての「疎外論」であり、フォイエルバッハが人間と神、あるいはキリストとの関係を把握するために用いた「疎外論的」社会認識である。当時のマルクスは強くフォイエルバッハの影響下にあり、この宗教批判のための社会把握のフレームを市民社会の考察に適用したことによって労働価値論を拒否することになった、という推論を本稿は述べようとしている。

そして、本稿はこうした推論とともに、この疎外論的社会認識によって市民社会の構造を考察しようとしたマルクスは、決定的な限界に突き当たらざるをえなかったという点についても述べる。労働価値論を拒否せざるをえないこと自体がこうした限界を示す証拠の一つなのだが、より大きな問題となったのは、「疎外」という社会把握のフレームを使う限り、価値・貨幣関係を十分な形で概念的に把握することができないことであった。もともと疎外論は、「人間の類の本質」（個別的な人間から一般的な共通性として抽象されるそれ）からキリストや神を概念把握するためのフレームであり、人間相互の現実的な社会的関係である交換や貨幣を描写するために使えるものではなかったのである。それゆえ、1844年の著述には、疎外論の市民社会分析への適用というマルクス独自の経済学分析の端緒と同時に、その限界もまた示されることになる。

市民社会、あるいは資本主義社会における社会的関係を十分に把握できないという限界に直面したことによって、彼自身の社会認識の方法はこのあと大きく変化することになる。それがフォイエルバッハの疎外論の克服であり、その結果として独自の社会認識の方法である唯物論的弁証法を確立するに至る。こうした社会観の確立によって、彼に固有の意味において労働価値論を受容することになった。このように考えることで、マルクスの労働価値論の独自性も明確になると考えられる、というのが筆者の解釈である。

ただし、本稿の考察範囲は、『経哲草稿』および『パリ・ノート』段階に限定されている。この後に生じる労働価値論の受容については、上のようなアウトラインを述べるにとどめておきたい。以下での本稿の考察は、『経哲草稿』段階においてマルクスが労働価値論を受容しなかった理由は、フォイエルバッハが宗教批判として用いた「疎外」論の使用にあることを明らかにする。そしてさらに、「疎外」という社会認識のフレームが市民社会における人間相互の社会的関係を分析する上で持っている固有の難点にマルクス自身が突き当たらざるをえなかったという点を「ミル評注」を中心として示す。

2. 初期マルクスにおける労働価値論以前の労働価値論の形成過程

筆者は前拙稿⁷⁾において、労働価値論に接する以前のマルクスの問題意識と、社会把握の方法がどのような過程をたどって成長してきたのかを考察した。その際に、初期マルクスの社会認識の形成過程は、人間の普遍的「本質」とその「実現」（あるいは「解放」）、さらに「市民社会」の現状と「紐帯」という4つの思考軸を中心として展開されていることを指摘した。これらは相互に絡み合いながら、ひとつの概念についての変化が他の変化を促すという形で、相即的にマルクスの社会認識の方法を発展させていた。

ドイツ哲学の徒としてそのキャリアをスタートした初期マルクスの社会認識は、人間の「本質」についての彼の認識を起点としながら、その本質の「実現」のあり方を問うことが主要な関心事となっている。ドイツ哲学らしい、人間の「本質」とその「実現」という点についての認識が、初期段階のマルクスの問題関心の中心となっていて、これが思考形成上の大きな二つの軸をなしている。

そして、こうした理念型への思索の一方に、現実の「市民社会」＝資本主義社会の現状についての考察が対比的に形成されていく。これがもう一つの軸になっている。この対比の中で重要な役割を演じるのが「紐帯（Band）」という概念である。これはもともと個別的に存在する人間と、より高次の普遍性をつなぐ「紐帯」として使用される概念であり、身分制議会への批判という文脈の中で、市民社会的な私的所有という「紐帯」として登場する。この私的所有という「紐帯」が、『ユダヤ人問題によせて』の「自然的必要、欲望と私利、所有と利己の一身との保全」という市民社会における「唯一の紐帯」⁸⁾という認識を経て、後の「ミル評注」に見られる「非本質的紐帯」としての貨幣の考察へとつながっていくことになる。

前稿において確認した、『経哲草稿』に至る前までのマルクスの思考の変化について、その要点をまとめておくと、以下のようになっている。

当初『ライン新聞』段階では、ヘーゲルと同様に人間の普遍的本性を「精神」あるいは「理性」ととらえる地点から出発したマルクスは、その実現は政治的な次元、つまり国法と議会のあり方によって達成されると考えていた。しかし、現実の議会は「身分制議会」であり、人間の普遍的理性を実現すべき議会に「私的所有」という市民社会的要素が入り込んでいること、つまり、私的所有が（人間の普遍的本性を実現すべき）議会への「紐帯」となっていることをマルクスは激しく批判している。

「ヘーゲル国法論の批判」段階では「天上から地上へ」という変化によって、ヘーゲル的な抽象的な理性ではなく、現実的な人間の理性を社会分析の出発点とする段階に進んだ。この時

7) 前掲、大澤〔2003〕

8) カール・マルクス『ユダヤ人問題によせて』、『マルクス＝エンゲルス全集』第1巻 大月書店 P.403, MEGA Band I /2 S.159

点ではまだ人間の本性が「理性」であるとする地点から脱していないのだが、現実の人間を出発点に据え、そこから「疎外」論を用いることで身分制議会の構造を明らかにしてみせる。特殊的利害が支配する市民社会の「私的所有という紐帯」が議会へと入り込むことを批判する中で、こうした紐帯を切り離した完全な「民主制」は、政治的な「公人」と市民社会的現実の分離の完成であるという認識に至る。

しかし逆に言えば、完全なる民主制は、市民社会とは切り離された普遍的な「公人」を政治的世界で実現するだけであって、市民社会的現実における矛盾の止揚にはならない。そこで、普遍性を実現すべき議会と市民社会の分離の完成によって、身分制議会においては両者をつないでいた「私的所有という紐帯」は、現実の市民社会における個人を結びつけるものとして新たな考察の対象になった。

こうした批判的結論を経て、『独仏年誌』における『ユダヤ人問題によせて』の段階では、市民社会を捨象して普遍的な公人を実現する政治的な解放は人間の真の解放にはならないという重要な認識に到達することになる。「私的所有の政治的な撤廃によって、私的所有は廃止されないばかりか、かえって前提されている」⁹⁾と考えるにおよんで、民主制という政治的次元での人間的本性の解放という考え方と決定的に決別することになる。そして、「経験的生活」や「労働」の「現世の問題」の次元における人間的本性の「実現」を志向するようになる。

いよいよ本格的に始まろうとしている現実の市民社会の考察において、重要な位置づけが与えられているのもまた「紐帯」概念である。市民社会では、「彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲望と私利、所有と利己の一身の保身であ」¹⁰⁾り、「市民社会は、…人間を類として結びつけるあらゆる紐帯をひきさき、利己主義、私利的欲望をこの類の紐帯におきかえ、…アトム的な個々人の世界に解消する」¹¹⁾。そして、利己的欲望の支配下では、「自分の生産物および活動のある外部の存在の支配下」におくのであり、この「外部の存在」が「貨幣」¹²⁾である。それゆえ、「貨幣からの解放」¹³⁾こそが人間の普遍的解放であるという展望に至ることになる。

労働価値論以前の初期マルクスの思考の変化を、4つの軸の相互的な変化として前稿でまとめたものに、さらにいくつかの矢印を付した図を右に再掲する。

古典派経済学、さらには労働価値論に接する以前にマルクスの思考形成はこのような経過を経て形作られており、これが労働価値論形成史の前史となっている。こうした1844年に先行する諸著作の考察から確認しておくべき重要な点は、マルクスの労働価値論は、労働論、ある

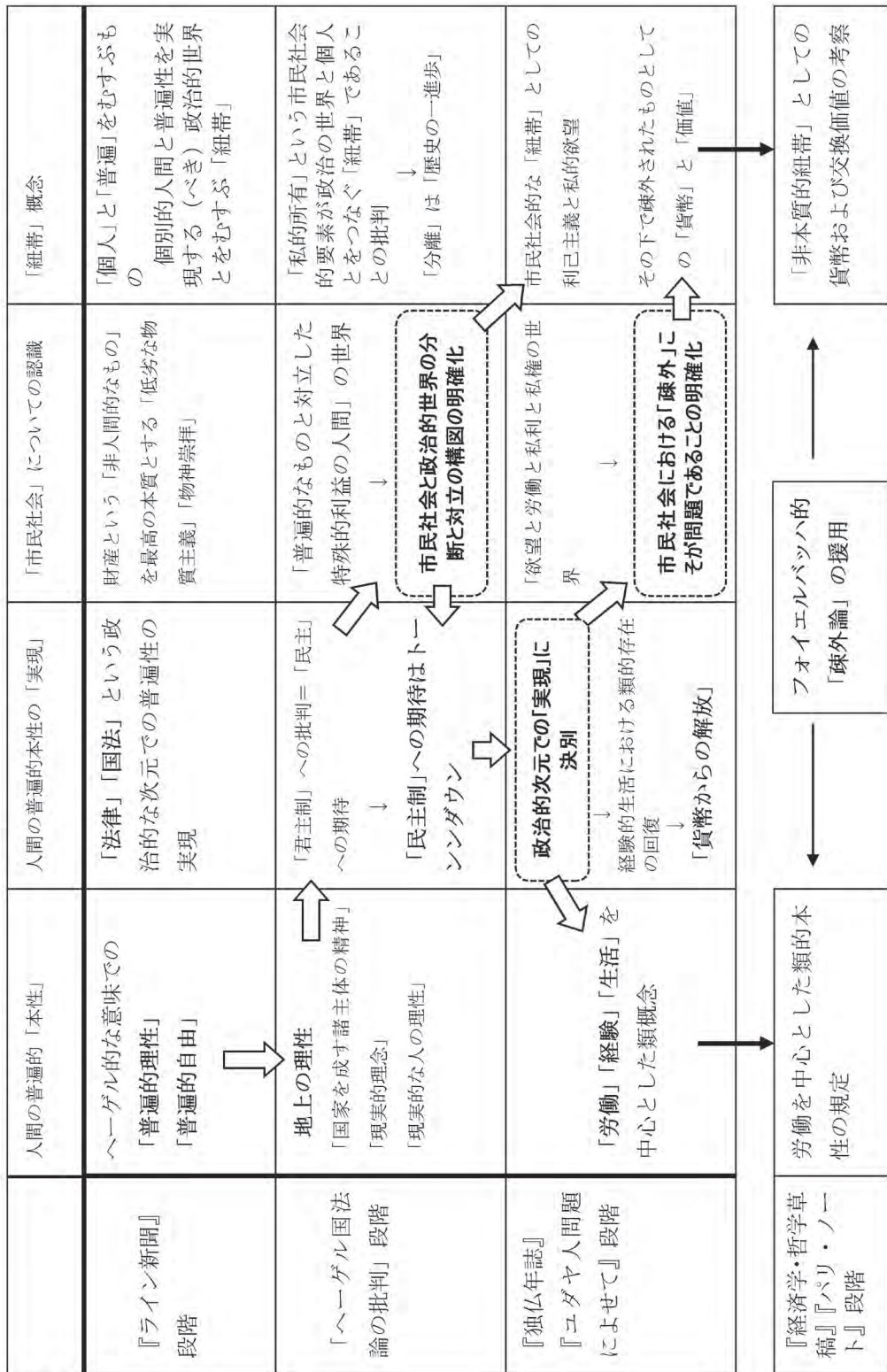
9) 同上 P.391, S.148

10) 同上 P.403, S.159

11) 同上 P.412, S.168

12) 以上, 同上 P.413, S.168

13) 同上 P.409, S.164



いは価値論として形成されてきたわけではないということである。先行段階において形成されていた「本質論」の延長線上に「労働」の考察が、そして「紐帯論」の延長線上に「(交換)価値」および「貨幣」の考察が続いていく、という過程を経て労働価値論が形成されていくことになる。労働価値論の拒否および受容の過程もまた、こうした初期マルクスの社会認識の発展的な変化に規定されている。

これまでに述べたような認識の深化を経ながら、1844年の『経哲草稿』において、マルクスは「現世の問題」である市民社会のあり方を解明する学問としての経済学へと大きく踏み出していくことになる。古典派理論としてマルクスがはじめて出会った労働価値論も、当時の彼の社会認識の方法の上に位置付けられることになった。この図には、本稿の考察範囲である『経哲草稿』段階でのマルクスの社会認識をあらかじめ記しておいた。「本質」への認識の延長線上に「労働」概念が登場し、「紐帯」についての考察が「交換価値と貨幣」の分析へと通じていく。1844年段階で、両者を結びつけるためにマルクスが用いた社会把握の方法が、当時の彼が慣れ親しんでいたフォイエルバッハ的「疎外」論なのである。

3. 『経哲草稿』、および「ミル評注」段階での労働価値論の拒否の理由

マルクスは、1844年から本格的に経済学の研究、すなわちイギリス古典派経済学の批判に着手することになる。ただし、ドイツ哲学とは趣を異にするこの先行理論の批判の過程は、先に述べた4つの軸からなる問題認識の延長線上に形成され、その発展過程として位置付けられる。労働価値論の拒否はこの文脈の中で生じている。

この段階の大きな進展としてまず確認できるのは人間の本質を「労働」として明確化した点である。すでにマルクスは『ユダヤ人問題によせて』において、人間の本質については「理性」や「自由」といった観念論的把握から脱却して、現実の生活の次元における人間から把握するという唯物論的認識に大きく踏み出している。しかし、そこでの類の本質は「経験的生活」や「個人的労働」とされている。ここには労働がすでに登場しているものの、それは「生活」などと並ぶ一要素となっていて、労働が唯一人間の本質として選ばれているわけではない。それが、『経哲草稿』段階では、「労働」こそが人間の主体的な本質であるという認識が明確化される。

人間の類的本質としての「労働」という考え方は、『経哲草稿』第一草稿における「疎外された労働」の部分で繰り返して述べられている。

「生産的生活は類生活である。それは生活を生み出す生活である。生活活動の仕方のうちに一つの種の全性格、その類性格があるのであって、そして自由な意識的活動は人間の類性な性格である」¹⁴⁾。また、「まさに対象的世界の加工においてこそ人間ははじめて現実的に、一

14) 前掲『経哲草稿』, P.436, S.369

つの類存在であることの実を示す」としている¹⁵⁾。

ここでは「生産的活動」や「生活活動」となっていて、直接的に「労働」という概念が用いられているわけではない。その後も『ドイツ・イデオロギー』において否定的な意味で「労働」が使われるなど「労働」の概念的 content には多少の揺らぎが見られるのであるが、実質的には、人間の本質としての「生産的生活」である「労働」が市民社会分析の中心に設定されることになる。

ただし、注意すべきは、当該箇所所述べられているマルクスの労働概念は、フォイエルバッハ的な意味での「類的本質」の延長線上にあるという点である。つまり、人間にとっての労働の類的性格は、「人間を直接に動物的生活活動から区別する」¹⁶⁾という次元に設定され、個別的に存在する人間の活動からの代表単数的な抽象物として把握されている。いわば、後のマルクスが批判するように、『『人間なるもの』という抽象物』の次元で、「類の中での平均化」¹⁷⁾として把握されている。確かに、類的本質を人間の活動とすることによって、感性ではなく実践的な活動として類存在をとらえている点ですでにフォイエルバッハの類的本質概念を批判的に克服している。しかし、それでもなお人間と自然との直接的関係の中における「対象世界の加工」として類的本質が認識されている。

「ミル評注」でマルクスが直面することになる課題と対比するためにあらかじめ述べておくならば、そこには労働における人間と人間との関係、つまり労働の社会的性格規定は含まれていない。後にマルクスは「フォイエルバッハにかんするテーゼ」において、フォイエルバッハにあっては「人間性は個人に内在する抽象物」であり、「本質はそれゆえにただ『類』としてのみ、内なる、無言の、多数個人を自然的に結び合わせる普遍性としてのみとえられうる」¹⁸⁾として批判するが、「疎外された労働」を展開する際のマルクスの労働についての把握はこの次元にあることを確認しておくことが重要である¹⁹⁾。つまり、この時点のマルクスの「労働」概念は、「人間を彼らの与えられた社会的関連の中でつかむことをせず、彼らを現にあるごときものに仕上げた彼らの当面の生活諸条件のもとでつかむことをし」²⁰⁾ていないのである。

15) 同上, P.437, S.370

16) 同上, P.437, S.369

17) カール・マルクス、フリードリッヒ・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』、『マルクス・エンゲルス全集』第3巻 大月書店 P.41, Marx Engels Werke 3 S.44

18) カール・マルクス「フォイエルバッハに関するテーゼ」、『マルクス・エンゲルス全集』第3巻 大月書店 P.4, MEW 3 S.6

19) 『経哲草稿』の「疎外された労働」における当該箇所に登場する「蜜蜂やビーバーや蟻等々」の活動と対比して述べられる「意識的な生活活動」(前掲書 P.437, S.369)は、クモやミツバチとは異なった「合目的な意思」による活動という後の『資本論』第1章第1節における「労働過程」との類似を想起させる。『資本論』における「労働過程」は、「さしあたり、どのような社会的形態にもかわりなく考察されなければならない」とされている。

20) 前掲『ドイツ・イデオロギー』PP.40-41, S.44

こうした「類的本質」についての認識を基点としてマルクスは現実の市民社会を考察しようとするのであるが、そのための方法的枠組みとして採用したのは、フォイエルバッハの影響を強く受けた「疎外」論的社会認識であった。エンゲルスの『経済学批判大綱』に刺激されて国民経済学の本格的研究に着手したマルクスだったが、すでに『ユダヤ人問題によせて』の段階で疎外論を用いた現実の市民社会の分析²¹⁾に着手していた。そんな彼にとって、自らの慣れ親しんだ社会認識の方法である「疎外」を使うことで、人間の類的本質としての「労働」から私的所有の本源的な意味を措定し、国民経済学的事実をさらに深い次元で批判的に把握し直すことができると考えたことは十分に根拠のあることだった。実際にマルクスはそうしたのであり、私的所有を「疎外された労働」とすることで国民経済学批判を詳細に展開している。

「労働者は富を生産すればするほど、彼の生産が力と広がりを増せばますます、それだけ貧しくな」り、労働の主体である労働者に対して、「労働が生産するところの対象、労働の産物」が「生産者から独立な一つの力として対峙してくる」²²⁾という図式は、フォイエルバッハの宗教批判において明らかにされた人間と神やキリストの関係と構造的にアナロジカルである。マルクスにとって、「人が神のうちに置き入れるものが多ければ多いほど、彼が自己自身のうちにとっておくものはますます少なくなる」という事態は、「宗教においても同様」²³⁾なのであり、「疎外」論は市民社会における私的所有の分析にも応用できるフレームであると考えられた。

しかし、こうした疎外論的社会認識を用いた結果として、マルクスは必然的に労働価値論を拒否せざるをえなかった。本稿の冒頭で、労働を人間の類的本質として認識していたにもかかわらず、この段階のマルクスは労働価値論を受容しなかったことを「問題点」として指摘したが、このような言い方は正確ではない。マルクスは、労働を人間の本質として明確に認識したからこそ、労働価値論を拒否することになったのである。

というのも、フォイエルバッハ的な意味での「疎外」という認識のフレームを用いるならば、市民社会における人間はその本質である労働を私的所有として疎外しているのだから、現実の人間には「労働」という本質的な契機はもはや残されていないからである。「疎外」によって、人間の本性は疎外された側に移譲され、人間の側には類的本性は残されないものであり、その本性から文字通り「疎外」されることになる。

フォイエルバッハは言う。「神を富ませるためには人間が貧困にならなければならない、神が

21) ただし、『ユダヤ人問題によせて』段階では、疎外されたものとして考察されているのは、「貨幣」である。『経哲草稿』段階で、疎外されたものとして措定されるのは「私的所有」であるが、この「深化」が「私的所有」と「貨幣」の関係の解明という新たな問題を提起することになる点については後に述べる。また、市民社会分析への「疎外」の適用について、モーゼス・ヘスの影響を重視する見解も見られる。たとえばトゥーフシェーラー [1974]。

22) 前掲『経哲草稿』P.431, S.364

23) 以上、同上 PP.431-432, S.364

全であるためには人間は無でなければならない。……人間は自分の本質を神の中に持っている。したがって人間はどうして自分の本質を自分の中に且つ自分のために持つべきであつたろうか？……人間が自分から取り去るもの、人間が自分自身ではもっていないもの—そうだ、このものを人間は、他にくらべるものがないほどそれだけですすいっそう高く且ついっそう豊富な度合いでもっぱら神のなかで享受するのである。」²⁴⁾

「人間はキリスト教においてもっぱら自分自身に集中させ、自分を世界全体の連関から引き離し、自分を自分自身に満足している全体にし、世界の外にあり且つ世界を超越している絶対的存在者にした。人間は自分をもはや世界に所属する存在者とみなさず、世界との関連を中断した。」²⁵⁾

フォイエルバッハのキリスト教批判では、個別的な人間相互を結びつける紐帯である愛という普遍的な人間的感情は、今や「疎外」によってキリストの属性となっている。本来人間の本質的な感情である愛をキリストの属性として疎外しているのだから、「世界との関連を中断した」人間と人間の間には愛という感情は残されない。それゆえ、愛は、個として存在する人間と、疎外された類的本質としての神を結ぶものとしてのみ存在し、人間と人間を結ぶ紐帯とはなりえないのである。

こうしたフォイエルバッハの疎外論をそのまま私的所有の世界に適用するならば、現実の人間と人間の社会的関係の内部には、労働という本質的な契機は含まれないことになる。愛がキリストの属性として疎外されたように、人間の本質である労働がもはや私的所有として疎外されているのだから、人間相互の間には「労働」という本質的な紐帯はなんら存在していない。それゆえマルクスは、この類的本質を「発見」した古典派経済学を高く評価しながらも、人間相互の社会的関係である「価値」の中に「労働」を見出す労働価値論を拒否したのである。

この当時のマルクスが人間の類的本質を労働として措定したからこそ、疎外された社会にあっては人間本来の類性が失われていると考えていたことは、疎外がなくなった共同体的社会との対比からも明らかにされる。労働価値論を否定している「リカード評注」においてマルクスは、「私有財産を度外視すれば、…その場合には、自然価格は（労働によって価値が規定される—引用者）生産費なのだからである」と述べている。これに反して、私有財産を前提とする国民経済学で問題になるのはもはや単に市場価格だけであり、「物はもはや生産費と関連させられず、生産費はもはや人間と関連させられず、生産全体がいがわしい商売と関連させて考察されることになる」²⁶⁾のである。つまり、疎外された市民社会における交換では、価値の規定と「生産費」（労働による価値規定）とは無関係であり、「人間」の類的本性とも関係づけられないのである。

24) L. フォイエルバッハ [1975] P.79

25) 同上, P.270

26) 以上、前掲『マルクス 経済学ノート』 P.52, S.406

4. フォイエルバッハ的疎外論とその困難

しかし、こうしたフォイエルバッハ的疎外論は、現実の市民社会を把握するための枠組みとして決定的な困難を持っていた。労働価値論の拒否はその端的な表れであるが、それ以上に大きな問題が、交換価値と貨幣という市場経済における社会的関係の考察において現れることになる。

というのも、フォイエルバッハ的疎外論は、もともと個別的（あるいは代表単数的に存在する）人間とその本性から神やキリストを概念的に把握するために用いられる社会認識のフレームである。問題は人間と神の関係であって、疎外された神やキリスト相互の関係ではない。そもそも唯一者としての神やキリストは他者との社会的関係を取り結ぶことはないからである。ところが、疎外された労働としての私的所有は現実の市民社会の中で人間と人間を取り結ぶ「紐帯」として社会的関係を担っている。「疎外」論的把握では、人間と神との直線的な対抗関係は描写できても、現実の人間相互の社会的関係である「交換」を把握することができないのである。²⁷⁾

この困難が集中的に現れているのが、「ミル評注」における「交換」さらには「価値」と「貨幣」の分析である。従来指摘されているように、この著述の大きな特徴は、労働価値論を用いることなしに、後の価値分析に通じるような交換と貨幣の考察が行われる点にある²⁸⁾。こうした考察は1844年の段階で突然現れたものではない。これらは、すでに労働価値論に接する以前から形成されていた「紐帯」論の延長線上に展開されている。

個別的に存在している人間と、類の本質および絶対精神をという普遍性をつなぐ概念としてもともと用いられてきた「紐帯」概念は、『ユダヤ人問題によせて』において市民社会における人と人をつなぐ疎外された紐帯という概念へと転化し、新たな考察の対象となっていた。後に引用するように、『ユダヤ人問題によせて』から引き続き、「ミル評注」でも「紐帯」という用語が頻出しており、さらには『経哲草稿』第3草稿における「貨幣」についての断片にも多く登場する。つまり、「紐帯」概念によって示されるマルクスの関心は、社会内部での個別的な人間を相互に結び付ける媒介様式の解明であり、この概念によって人間相互の「社会的関係」を描写しようとする。しかし、この「紐帯」の考察は、「疎外」論と整合的に展開できない

27) 1844年のマルクスの著作群がどのような時間的経過によって執筆されたものかについてはしばしば論争になってきた。本稿は、『経哲草稿』と『バリ・ノート』をほぼ同時期に成立した一連の著作群として扱っており、論旨の全体はその細かな執筆順に影響されないと考えている。

ただし、ニコライ・I・ラービン〔1971〕が推定し、その後多くの論者によって承諾された執筆順、『経哲草稿』第一草稿（『疎外された労働』を含む）→「リカード評注、ミル評注」→『経哲草稿』第二、第三草稿という順番は、本稿の推論を十分に補強するものであると考えている。この点については、細見英〔1970〕、および前掲ラービン論文における細見による【訳者まえがき】、中川弘〔1997〕に経過が詳しく記されている。

28) この点の指摘について、例えば武田信照〔1980〕。

のである。

「ミル評注」段階のマルクスは、フォイエルバッハ的疎外論をさらに適用することで、私的所有の交換、価値、さらには貨幣を「非本質的紐帯」として、つまり人間の類的本質である「労働」という契機を全く含まないものとして、考察することになる。「われわれの生産は、人間としての人間のためにおこなう、人間の生産ではな（く—引用者）…、どうみてもそれは社会的な生産ではない」のだから、「われわれの生産をたがいに結びつける紐帯は、人間的な本質ではない」²⁹⁾ のであり、「貴君を私に隷属させる紐帯」³⁰⁾ として考察されている。

しかし、そこには大きな困難があった。疎外論的宗教批判においては、神の世界に本質を疎外した「無」として存在し、現実の「世界との関連を中断した」人間の姿が描き出される。しかし、市民社会の構造を把握するためには、疎外された労働（私的所有）によって現実の社会的関係を取り結んでいる人間を考察の対象としなければならない。人間相互の現実的な社会的関係である商品の交換、さらに貨幣は、フォイエルバッハ的な宗教批判の社会把握フレーム、つまり人間と、その類的本性の疎外態との直接的対抗関係という論理によって、概念的に把握することはもともと不可能なのである。

疎外論が持っているこうした特有の困難は、第一に、商品（私的所有）と貨幣の関係を整合的に位置づけることができない点に現れる。

すでに『ユダヤ人問題によせて』の段階で、マルクスは「貨幣」を「人間の自己疎外の最高の実際的表現」³¹⁾ として把握しようとしていた。『経哲草稿』段階では、労働が出発点として明確化されることで、疎外された労働としての私的所有へといわば一段深い次元に考察を掘り下げている³²⁾。それゆえ、この「私的所有」と「貨幣」という二つの疎外態の関係を明らかにすることがマルクスの新たな課題となった。

彼はこの課題に、なおフォイエルバッハ的疎外論を用いて、「疎外の二重化」という論理によって応えようとする。疎外されたものが、さらにその本質を疎外するという論理自体は、このノートには見られない独自の論理である。

「ミル評注」におけるマルクスは、貨幣を私的所有の交換における「仲介者」だとするミルの考えを適切なものと評価して、この仲介者としての貨幣を、「だからこの仲介者は、私的所有の本質の自己喪失態であり、疎外態である。つまり自己自身に外的となった、外在化された私的所有である」³³⁾ とする。私的所有それ自体が労働の疎外態なのであるが、その私的所有の本質のさらなる疎外態として貨幣が位置付けられようとしている。

29) 前掲『マルクス 経済学ノート』P.112, S.462-436

30) P.113, S.463

31) 前掲『ユダヤ人問題によせて』P.409, S.165

32) ローゼンベルグは適切にこの点を指摘している。ローゼンベルグ〔1971〕P.119

33) 前掲『マルクス 経済学ノート』P.87, S.448

もともとマルクスは「この仲介者がほんとうの神になっている」として貨幣を市民社会における「神」として描こうとしていた。「いまや貨幣において、……疎外された事物の人間に対する完全な支配が出現している」³⁴⁾といった叙述からすると、「ミル評注」段階でも、こうした構想をなお持っている。しかし、フォイエルバッハの論では人間と神の「仲介者」として機能するのはキリストなので、仲介者であることをもって貨幣を神ではなく、キリストになぞらえようとする。そして、この二重の疎外を、神と人類との仲介者としてのキリストの関係と類比的に重ね合わせて把握しようと試みている。

「元来、キリストは、(1) 神の前では人類をあらわし、(2) 人類に向かっては神をあらわし、(3) 人類に対しては人類をあらわす。

それと同様に、貨幣は、もともとその概念にしたがえば、(1) 私的所有にかわって私的所有をあらわし、(2) 私的所有にたいして社会をあらわし、(3) 社会にたいして私的所有をあらわす。」³⁵⁾

このアナロジーを言葉の対応関係でみるならば、

神 — キリスト — 人類

社会 — 貨幣 — 私的所有

となっている。

この重ね合わせは一見整合的に見えるが、うまくいっていない。まず、上の対応関係から明らかのように、ここでは「神」と「社会」が対応することになる。人間的本性の疎外態である「神」は、人間の現実的關係としての「社会」とは等置できないのであって、これを整合的に理解することは困難である。また、キリストと貨幣の並置にも無理がある。というのも、「仲介者」であることは共通していても、キリストが人間と神の仲介者としての役割を果たすのに対して、貨幣は私的所有相互の仲介者であって、私的所有と社会の仲介者ではないのである。

フォイエルバッハの論では、神とキリストを疎外する主体はあくまでも人類であって、疎外された人間の本質としての神が、神の仲介者としてのキリストを二重に疎外するわけではない³⁷⁾。フォイエルバッハの宗教批判においては、人類—キリスト—神という関係は、「人類(個別的人間に共通する人間の普遍的本性)とキリスト」、「人類と神」の関係という形で、人間の類的本性から直線的に展開される対抗関係を明らかにするための概念装置である。そこでは、

34) 同上 P.105, S.456

35) 同上 P.88, S.448

36) 有井行夫〔1987〕は、「マルクスの推理的連結論」として当該箇所での3項アナロジーが『経済学批判要綱』（さらには後の体系）まで一貫して連続するとしている（P.180）。そこでは「私的所有」が「私的個人」と読み替えられ、個別性と普遍性が疎外を介して対抗しあう図式が読み取られている。

しかし、人類—神という関係（個別と普遍の対抗関係）は、商品—貨幣ならばある程度類比可能であるが、商品（私的所有）—社会という二項の関係の中に個別性と普遍性の対抗図式を類比的に読み込むのには無理がある。もともとこの段階で「社会」が何を指しているのかというマルクスの概念規定が十分に確立されていないので、このアナロジーが後の段階まで継続しているとはできない。

神やキリストが相互に社会的な関係を取り結ぶことはない。そして、神の前では人間もまたすべての社会的関係を中断しているのだから、人間相互の社会的関係は一切含まれていない。それゆえ、このような枠組みを用いて、私的所有や貨幣の関係、さらには人間相互の社会的関係を展開することは無理なのである。

社会的な関係を整合的に展開できないという疎外論の難点は、第二には、交換に現れる人間の社会的性格をどのように理解するかという問題として現れる。フォイエルバッハの論では、疎外の状態にある人間にとって、愛は人間とキリストの間にあり、人間は愛という人間的な関係を他の人間と結ぶことはない。これを交換に適用しようとすれば、労働という人間の類の本質を私的所有として疎外している人間は、本来持っている類的性格あるいは社会性も失っているはずである³⁸⁾。実際、マルクスは「交換をおこなっている人間の媒介的な運動は決して社会的な運動でも人間的な運動でもないし、また人間的な関係でもない。それは私的所有と私的所有の抽象的な関係である」³⁹⁾と述べている。

しかし、疎外論のフレームを用いた結果として「世界との関連を中断した」はずの人間が、市民社会の現実の中では「交換」という社会的な関係を取り結んでいる。私的所有の交換は、現実の人間同士をつないでいる社会的な関係なのだから、そこには何らかの意味での人間の社会性が含まれている。一方において「何ら社会的な運動…ではない」ものとして考察されるべき「交換」であるが、他方においてそこには何らかの意味での人間相互の社会的性格が示されている。それをどのように考えるべきなのか。これが次にマルクスが答えるべき問題であった。

そもそもこの問題は、人間の類的本性として「労働」を措定することによって不可避免的に発生する問題であった。というのも、「労働」は思惟や感性と違って、本来人間の社会的関係の中で営まれており、それ自体が社会的な概念だからである⁴⁰⁾。しかも、その社会的性格は市民社会（資本主義社会）においても失われていない。

疎外論は、個別的に存在する人間から抽象される一般的な本性、あるいは代表単数的な個としての人間を最初に措定して、それが諸個人に対峙する疎外態として自立化するという形で展

✓ 37) 現象的に見れば、「神は人間のために自分の神性を疎外する」(L. フォイエルバッハ [1975] P.130) ことでキリストの受肉が生じる。しかし、存立構造としてはもちろん疎外する主体は人間である。「神は神自身のために人間になったのではない。人間の困窮や欲求やが受肉の根拠であった」(L. フォイエルバッハ [1975] P.130) とするのが真の批判的な解明である。

38) 実際、『経哲草稿』第一草稿の「疎外された労働」の段階では、「人間の類からの疎外」、さらにそこから展開される「人間の人間からの疎外」として、こうした論を展開しようとしているように見える。

39) 前掲『マルクス 経済学ノート』P.89, S.448

40) 労働が本来持っている社会的性格について正確に指摘しているものとして中川弘 [1997]。また、廣松渉 [1983] は、この「社会的性格」にマルクス論が大きく変化する旋回点を見出だしている。代表単数的な人間として抽出された「類的本質」の捉え方が「シュティルナーショック」という文脈において、人間の本質そのものを社会的な次元において把握するようになるとしている。マルクスにおける本質概念の変化は、シュティルナーの論の克服過程としてではなく、交換の分析における難点を克服する過程で生じたと筆者は考えているが、廣松氏の推定はマルクスの唯物史観の形成についての極めて重要な指摘である。

開される。それゆえ、先に述べた個別的に存在する人間から抽象された「類の中での平均化」としての労働概念と、疎外論的な社会把握はワンセットになっている。実際、『経哲草稿』第一草稿において「疎外された労働」を展開した部分では、マルクスは労働の社会的性格についてはほとんど触れていないことはすでに指摘しておいた。

しかし、現実の社会的関係である交換の分析を進めるほどに、労働それ自体が持っている社会的性格を認識せざるをえなくなる。交換と貨幣という現実の社会的関係の分析を深めていく中で、資本主義社会においても失われることのない（フォイエルバッハ的な意味で「疎外」されることのない）「労働」の社会的性格（類的性格）と、市民社会における商品交換に示される非本質的で疎外された（はずの）社会的関係を理論的にどのように結びつけるかという問題にマルクスは直面することになった。

疎外論を用いることで労働価値論を拒否しているマルクスは、本来の社会的・人間的な関係の反対物である「欲望」あるいは「必要」という非本質的な社会性によって交換を説明しようとする。すでに『ユダヤ人問題によせて』において、「彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲望と私利、所有と利己の一身との保全、である」という論を展開していたマルクスは、この延長線上に「ミル評注」での交換についての考察を進める。「交換ならびに商業」の世界は、私利と欲望を紐帯とする人間相互の関係に支配されているという論をここでもまた展開している。つまり、人間の類的本質である「労働」が、私的所有の交換を前提とすれば「営利労働」として営まれ、「われわれの生産は、人間として人間のためにおこなう、人間の生産ではない。つまりどうみてもそれは社会的生産ではない」。それゆえ、現実の交換において「われわれの生産をたがいに結び付ける紐帯は、人間的な本質ではない」⁴¹⁾という論理をマルクスは展開する。

しかし、交換の考察を深めるにつれて、それが「必要」によって営まれる社会的な行為である以上、人間の「共同的な存在」を背後に持っていることは否定できなくなる。交換を分析するに際して、マルクスは個としての人間から抽象された類的本質概念から大きく踏み出した社会的な意味での類概念を展開している。そこでは、類的本質から疎外された人間という認識とは大きく異なった「類的活動」をする人間の姿が描かれている。

「生産そのものの内部での人間の活動のおたがいの間での交換も、人間の生産物のおたがいの間での交換も、ひとしく類的活動であり、類的精神⁴²⁾である。そしてその現実の、意識的な真の定在は社会的活動であり、社会的享受である。人間は真に共同的な存在である、というのが人間の本質であるのだから、人間はその本質を発揮することによって人間的な共同体を、

41) 前掲『マルクス・経済学ノート』P.112, S.462-463

42) 引用中の「類的精神」「かれら自身の精神」が「類的享受」「彼ら自身の享受」の誤読である可能性が指摘されている点については、同上書の注を参照。MEGA IV/2 では「Gattungs genuß」「sein eigener Genuß」となっている。

すなわち、個々人に対立する抽象的な普遍的な力になることのけっしてない、むしろそれ自身が個々人すべての本質であり、かれら自身の活動、かれら自身の生活、かれら自身の精神、彼ら自身の富であるような社会的な組織を創造し、生み出すのである。」という認識に「ミル評注」では到達している。

ここにおける生産の規定は、個別的に活動する人間の姿からは抽象できない次元のものである。そして、こうした「人間の真に共同的存在」は、市民社会においても、「諸個人の必要とエゴイズムによって、すなわち、かれの定在そのものの活動をとおして直接にうみだされる」ことを認識している。しかし、他方で、疎外論を用いる限りは、「この共同的存在は疎外の形態のもとにあらわれる。」として、「疎外された人間の社会は人間の真に現実的な共同存在の……カリカチュア」であり、「本質的紐帯が非本質的紐帯となって」⁴³⁾ いる、としなければならないとなっている。

「ミル評注」におけるマルクスは、こうした市民社会の把握を繰り返し試みている。後段でも、「したがって、交換すなわち交換取引は、私的所有の枠内での人間の社会的な行為、類的行為、共同存在、社会的な交通、統合である。」としながら、「またしかるがゆえに、それは外的な、外在化された類的行為である。まさにこういった理由で、この類的行為が交換取引となつてあらわれるのである。またそれだから、交換取引は社会的関係の反対物である。」⁴⁴⁾ としている。

上の引用が明確に示す通り、一方で現実の社会的関係である私的所有の交換を「社会的な行為、類的行為、共同存在」として認めながらも、「疎外」論を用いる限り、他方でこれを「社会的関係の反対物」として位置付けなければならない。しかし、交換の内部に示される人間の（労働の）社会的性格—「共同的な存在」であり、「類的行為」—が、疎外によって「非本質的」な「社会的関係の反対物」として、労働を排除したものになっているとする論理を整合的に展開することは非常に困難なのである。

ここにおいてフォイエルバッハ的「疎外」論を用いることの限界は明確にならざるをえなかった。この論理を用いる限り、交換やその延長線上に位置する貨幣の分析は「非本質的紐帯」として、「労働」という類的本質の契機を含まない世界として描かざるをえない。しかし、こうした概念把握の方法では、市民社会においても現れる人間相互の社会的性格を上手く展開することができない。交換に示される人間の社会的共同的存在と、労働の社会的性格を認めながら、疎外論を用いて「社会的関係の反対」として交換を位置付けることは、論理的に無理なのである。労働の社会的な性格は私的所有の交換の内部にも貫徹し、交換それ自体が人間相互を結ぶ「類的行為」だからである。

このように、本来、人間と神、人間とキリストの関係を解明するために用いられていたフォイエルバッハ的疎外論は、人間相互の現実の社会的関係を考察するための論理として適用でき

43) 以上、同上 PP.96-97, S.452

44) 同上 P.101, S.454

るものではなかった。「労働」に示される人間の社会的、あるいは類的性質（これは資本主義社会においても貫徹する）と、交換—貨幣という市民社会における現実の社会的関係を結びつけるためには、「疎外」に代わる新しい社会認識のフレームが必要とされる段階にマルクスは進みつつあった。

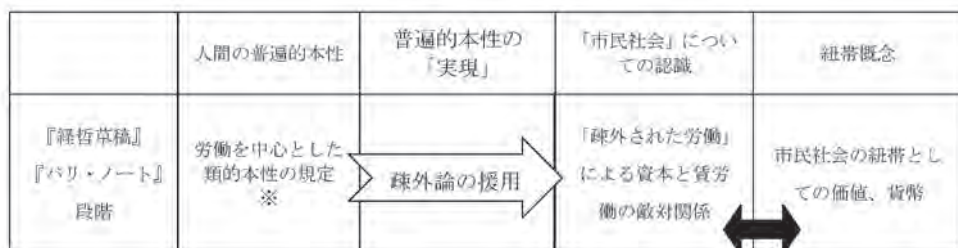
極めて象徴的なことに、『経哲草稿』の第三草稿において「必要、生産および分業」というタイトルが付けられた草稿では、交換の背後に「人間の共同存在」を認めたあとで、アダム・スミスの分業論が考察され、これに高い評価を示したあとでノートは中断している。周知のとおり、この「分業」論が『ドイツ・イデオロギー』において主要な考察の対象になっている。交換の背後にある労働の社会的な性格を、疎外論とは違った概念フレームによって把握する方向にマルクスは大きく踏み出していくことになる。

ま と め

これまで述べてきたように、1844 年段階でのマルクスの社会認識の方法を特徴づける「疎外」論の使用によって、彼は労働価値論を採用することをしなかった。疎外論的社会認識の方法を採る限り、人間の類的本質である労働を疎外している市民社会において、人間には「労働」という契機が残されないのだから、人間相互の社会的関係の中に労働が入り込むことはない。マルクスは、古典派理論に精通していなかったからではなく、こうした自らの社会認識の方法に規定されて、労働価値論を拒否したのである。

ところが、こうした疎外論的社会認識は市民社会的現実を分析するには大きな困難を持っていた。人間の類的本性から神やキリストを疎外し、両者の対抗関係を描き出すという社会把握のフレームでは、現実の市民社会における人間相互の社会的な関係である「交換」あるいは「価値」を論理的に展開できないのである。類的本性としての労働概念はそれ自体が社会的な概念であって、それが本来持っている社会的な性格は市民社会（資本主義社会）でも失われずに貫徹する。それゆえ、「交換」および「貨幣」という現実の人間相互の社会的関係は、人類の共同の本質の疎外された反対物、非本質的紐帯としては描けないのである。

前稿に引き続き、4つの軸を中心として1844年当時のマルクスの社会認識を図式的に表現すると以下ようになる。



マルクスは人間の類的本性を、労働を中心とした生産活動として基礎づける点から、疎外論を援用することで市民社会の姿を描き出そうとした。これが「疎外された労働」であり、これによって資本（私的所有）と賃労働者との対抗関係を把握しようとした。

しかし、この疎外論的フレームは、本来宗教批判において神（およびキリスト）と人間の関係を把握するための概念装置であって、人間相互の社会的関係としての価値、貨幣を整合的に展開できるものではなかった。疎外された私的所有を通じて人間相互の社会的関係が営まれる姿は、疎外論のフレームから展開できないのである（図中の黒い矢印）。

疎外論がもつ問題点、つまり資本主義社会を分析する上で持っている限界をマルクス自身が明確に認識したことが、マルクスの社会認識の方法にさらなる深化をもたらすことになる。それが、フォイエルバッハ的疎外論の批判的克服であり、彼独自の社会認識の方法である唯物論的弁証法の確立であった。

社会認識の方法のさらなる深化において、その核になっているのが、交換という人間相互の社会的関係と、労働それ自体の社会的性格をどのように位置づけるのか、という問題である。本文中で述べたように、『経哲草稿』段階で人間の類的本質を「労働」として措定したマルクスであったが、この段階での労働概念は、個別的に活動する人間の共通性から抽象した『『人間なるもの』からの抽象物』あるいは「類のなかでの平均化」であった。こうした労働の把握の仕方は、疎外論的社会認識とワンセットになっている。しかし、図中に※を付けたように、『ミル評注』段階の「類的本質」はすでに社会的な性格をもつものへと移行しつつある⁴⁵⁾。つまり、人間の類的本質を「社会的関係の総体」とする後の段階へと進みつつある。

それゆえ、労働価値論の受容に向かうためには、市民社会における社会的関係としての交換と貨幣を概念的に把握できるように、「労働」概念そのものを、その社会的性格の次元において把握し直す必要があった。つまり、資本主義分析の主柱として据えられるべき「労働」概念は、労働が本来持っている社会的性格を示す形で再設定されることになる。つまり、「人間の本来の本質としての労働」という認識は、「社会的関係の本質としての労働」という認識へと昇華していくことになったのであり、それが唯物論的弁証法の構築につながっていく。

それによって、労働価値論を受容するための理論的土台が構築され、資本主義社会における労働の社会性を媒介するものとしての価値概念として再び理論的な位置づけが与えられることになった。疎外によって人間の類的本質である「労働」が疎外されているのだから、人間の社会的関係の中には労働概念は入らないとする論（労働価値論の拒否）に替わって、労働という人間の類的・社会的本質は（物象化された形態であっても）価値関係という人間の社会的関係の中に貫徹するという論（労働価値論の受容）に進むことができたのである。そして、労働価

45) 遊部久蔵〔1963〕は、「人間の類的生活という共同体を特徴づける人間関係が」「けっきょく資本主義社会についてもおこなわれることになる」(P.26)という認識への変化が『ミル評注』の中に見られるとして、これが労働価値論受容への契機になっているとしている。

値論は唯物論的弁証法という理論的な土台の上に批判的に摂取され、マルクスの労働価値論は彼に固有の問題意識を表現するための独自の理論として展開されることになる。これについての詳細を述べることを次稿の課題としたい。

参考文献

- 遊部久蔵〔1963〕『『資本論』の成立— 一八四〇年代』『資本論講座1 “資本論”の成立 商品 貨幣』青木書店
- 有井行夫〔1987〕『マルクスの社会システム理論』有斐閣
- 石原博〔1987〕「1840年代マルクスのリカード評価—労働価値説の「受容」—をめぐって—」東北大学研究年報『経済学』第49巻1号
- 大島清〔1968〕『『資本論』への道』東京大学出版会
- 大澤健〔2003〕「初期マルクスにおける労働価値論以前の労働価値論の形成過程」研究年報『経済学』（東北大学）第64巻4号
- 重田晃一〔1959〕「初期マルクスの一考察—経済学批判への端緒としての「ジェームズ・ミル評註」を中心として—」『関西大学経済論集』第8巻6号
- 重田晃一〔1967〕「労働疎外論と唯物史観—『経済学・哲学手稿』から『ドイツ・イデオロギー』へ—」経済学史学会編『『資本論』の成立』所収 岩波書店
- 重田晃一〔1979〕「第1部 マルクス経済学の生成 第1章 1840年代」遊部久蔵・杉原四郎編『講座経済学史Ⅲ マルクス経済学の生成と確立』所収 同文館
- 武田信照〔1980〕「初期マルクスの貨幣認識」愛知大学『法経論集 経済・経営篇Ⅰ』第92号
- 竹永進〔1979〕「四十年代マルクスの価値論の性格」中央大学『経済学論纂』第20巻1・2号
- ヴァルター・トーフシェーラー〔1974〕『初期マルクスの経済理論 資本論成立前史（上）』宇佐美誠次郎他訳 民衆社
- 中川弘〔1997〕『マルクス・エンゲルスの思想形成』創風社
- 橋本直樹〔1979〕「『経済学批判』の端緒的形成—《パリ草稿》における「私的所有」—批判」福島大学『商学論集』第48巻2号
- 橋本直樹〔1981〕「『経済学批判』と疎外＝物神性論—経済学的諸関係＝諸範疇の転倒（Quidproquo）の構造—」中川弘編『講座資本論の研究 第1巻 資本論の形成』所収
- 廣松渉〔1984〕『増補 マルクス主義の成立過程』至誠堂
- 廣松渉〔1983〕『物象化論の構図』岩波書店
- L. フォイエルバッハ〔1975〕『キリスト教の本質（上）』『フォイエルバッハ全集』第9巻、船山信一訳 福村出版
- 細見英〔1970〕「『経哲草稿』第一草稿の執筆順序—N.I. ラーピン論文の紹介—」『立命館経済学』第19巻第3号
- マルクーゼ〔1973〕『初期マルクス研究』『経済学＝哲学手稿』における疎外論 良知力・池田優共訳 未来社
- E. マンデル〔1971〕『カール・マルクス』山内昶・表三郎訳 河出書房新社
- L. ミーク〔1957〕『労働価値論史研究』水田洋・宮本義男訳 日本評論社
- ヴォルフガング・ヤーン〔1958〕「マルクスの初期の著作における労働の疎外概念の経済的内容」国際資料1958年3・4月号
- 吉沢芳樹〔1970〕「マルクスにおけるリカード理論の発見と批判—一八四〇年代を中心に—」専修大学社会科学研究所 社会科学年報 第4号
- ニコライ・I. ラーピン〔1971〕「マルクス『経済学・哲学草稿』における所得の三源泉の対比的分析」細見英訳『思想』1971年3月号

ローゼンベルグ〔1971〕『初期マルクス経済学説の形成』副島種典訳 大月書店

Why didn't the young Karl Marx accept "value theory of labor" in 1884?

Takeshi OSAWA

Abstract

This paper attempts to describe the reason why Karl Marx did not accept the "value theory of labor" at the beginning of his long study of economics, though he later positioned the theory at the center of his own system of economics. He started his career as a student of German classical philosophy, and used the "alienation" framework, which Ludwig Feuerbach used in his criticism of religion, to initially make clear the structure of modern capitalistic society. That is the reason for his rejection, because the framework was for understanding a relationship between humanity and God (or Christ), so was not appropriate for describing the exchange process and money.